



TITLE:

衆生から有情へ, そして再び衆生へ
--サンスクリット語sattva漢譯史

AUTHOR(S):

船山, 徹

CITATION:

船山, 徹. 衆生から有情へ, そして再び衆生へ --サンスクリット語
sattva漢譯史. 東方學報 2019, 94: 33-66

ISSUE DATE:

2019-12-20

URL:

<https://doi.org/10.14989/250672>

RIGHT:

衆生から有情へ、そして再び衆生へ

——サンスクリット語 *sattva* 漢譯史

船 山 徹

序 サンスクリット語「サットヴァ *sattva*」

一 「衆生」の始まり

a 前史 b 「衆生」の登場 c 「衆生」の語義解釋

二 「菩薩」と「衆生」

a 「*bodhisattva* 菩提薩埵」の語義解釋 b 「薩多婆」 c 「衆生」の退場

三 「有情」の登場

a 玄奘譯「有情」 b 舊譯「衆生」の難點 c 「有情」と「セム・チェン」 d 中國特有の誤解？

四 「衆生」の復活

a 玄奘没後の譯語 b 「有情」の難點（一） c 「有情」の難點（二） d 「有情衆生」を用いる偽經

結

序 サンسكريット語「サットヴァ *sattva*」

佛教語の一つに菩薩がある。菩薩はサンスクリット語「ボーディ・サットヴァ *bodhi-sattva*」に對應する音寫語であり、漢字で菩提薩埵とも表記する。この語は「ボーディ」と「サットヴァ」の複合名詞である。「サットヴァ」は生きもの、ないし悟りを得ない限り輪廻轉生を繰り返す存在を意味する語であり、古い時代には「衆生」、そして唐代に「有情」と漢譯が定まったと言われる。本稿はこの漢譯二種を主題とし、關連事項に配慮しながら佛典漢譯史の根幹的な一齣を扱う。

「ボーディ・サットヴァ」の研究史から始めよう。その研究は多いが、用例・解釋・論點を整理した梶山雄一説が參照に値する(梶山一九七八、一九八三、梶山・赤松一九八九、Kajiyama 1982)。ハル・ダヤル Har Dayal の研究 *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (1932) を基點に解説する梶山によれば、サンスクリット語「ボーディ・サットヴァ」に八つの論點がある。「ボーディ」が悟り(菩提、目覺め)を一義的に示すに對し、「サットヴァ」には様々な意味があり、存在・生きもの・本質を意味するほか、パーリ語表記との關わり及びサンスクリット・パーリの兩語より古いヴェーダ語とも關わる。「サットヴァ」のパーリ語「*satta*」は、「サットヴァ」のほか「*sakta*」とも對應し、「ボーディ・サクタ」の意にとれば、悟りに執着する者の意である。一方、對應するヴェーダ語「*sattvan satvam*」は「勇士、戰士」の意であるから「ボーディ・サットヴァ」を「悟りへの志願者」と肯定的に解することもできる。

梶山は後代のサンスクリット語注釋にも注目し、解釋の新古のみを基準とする態度に警鐘を鳴らす。さらに「ボーディ・サットヴァ」のチベット語譯にも注意を促す。特に「サットヴァ」のチベット語譯には「セム・チェン *sems can* (心を有する者)」と譯す場合と「セム・パ *sems dpa'* (勇者)」と譯す場合の二種がある。¹⁾ 梶山は細かな説明をしないが、一

般に佛教語のチベット語譯とサンスクリット語の間に、逐語的・表面的な意味を超えた何らかの異なり・乖離がある場合、チベット語譯者の恣意的解釋でなく、インドの學僧から情報を得た解釋と解し得る。

さらに最近強まりつつある變化に、「サットヴァ」の綴りがある。従来、研究者は *sattva* とティーを重ねて表記したが、「サットヴァ *sattva*」でなく、「サトヴァ *satva*」と記す研究が増えており、サンスクリット語寫本校訂に顯著である。ティーを繰り返さない理由は、第一に、*sattva* と表記する事例が實際のサンスクリット寫本に多い。第二に、「サットヴァ」はサット *sat* と抽象名詞を作る *tvā* の合した形と理解せねばならぬのも問題である。接尾辭 *tvā* の付く名詞は普通は中性名詞なのに、「サットヴァ」は男性名詞であり、個別の生きものを意味する。現在、この點を文法に即してすつきり説明できる人はいない。また第三に「サトヴァ *sattva*」の方がヴェーダ語「*sattvan* サトヴァン」と繋がり易い。

「ボーディ・サットヴァ」の語義に蹈み込み過ぎた嫌いがあるが、本稿の主題は「ボーディ・サットヴァ」の漢譯でなく、「サットヴァ」のみの漢譯變遷史である。しかし行論の流れから「ボーディ・サットヴァ」の後半部分「サットヴァ」の意味を取り上げる必要も生じよう。さらにサットヴァ *sattva* かサトヴァ *satva* かいずれが好ましいかについては未だ學會の合意に達していないことに鑑み、本稿は中途半端な處置であることを認めつつ、ローマ字表記は *sattva* / *satva* と兩形併記し、どちらがよいかについては判斷を控えるものとする。

一 「衆生」の始まり

a 前史 「サットヴァ」の漢譯には新舊がある。古い譯の代表は「衆生^{しゅじやう}」、新しい譯の代表は「有情^{うじやう}」である。ただ譯はこの二種だけでなく、數量は少ないが他にもある。「衆生」は古典にも存在するが意味は異なる。『禮記』祭義篇の「衆

生、必死、死、必歸土——生まれたものは必ず死し、死ねば必ず土に戻る」はその例である。

b 「衆生」の登場 現在知られる限り最も古い佛典漢譯者は、後漢の洛陽で活動した安世高である。その嚴密な生卒年は定かでないが、およそ桓帝（在位一四六―一六七）の時代だったことは僧祐『出三藏記集』や慧皎『高僧傳』から言える。安世高の *sattva* 譯が何かを一義的に確定することはできないが、安世高が「衆生」を一度も用いないのは確かである。

安世高の次世代として擧げるべきは、後漢の靈帝（在位一六七―一八九）の時代に同じ洛陽で活動した支婁迦讖である。その生卒年も定めがたいが、安世高の約一世代後であることと、『道行般若經』『阿閼佛國經』『般舟三昧經』などが支婁迦讖の代表的譯だったことは間違いない。三經の譯語を調べると *sattva* の譯を數種類擧げることができる。チベット語譯と對比すると、『般舟三昧經』三卷（大正四一八號）における *sattva*/*sattva* の譯は「人」あるいは「十方人」（選擇不統一）と推測できる。^②『阿閼佛國經』には「衆生」が現れるが、「十方人」はない。さらに、『道行般若經』を、他の同系統漢譯般若經——いわゆる小品系般若經——と比較する限りで言えることとして、『道行般若經』における「サットヴァ」の漢譯は、恐らく「人」であつた（他の譯語の可能性も否定できない）。「衆生」でなかったとは確かに言える。「衆生」は『道行般若經』に一度も現れない。現在の研究狀況では支婁迦讖の *sattva* 譯を網羅的に指摘できない。しかし「サットヴァ」の支婁迦讖譯は一貫しなかった。なお、同じ靈帝時代の漢譯者に支曜がいた。支曜譯『成具光明經』一卷（大正藏六三〇號『成具光明定意經』一卷）にも「衆生」が現れる。だがその回数は僅か二回である。靈帝時代には、安玄と嚴佛調の共譯『法鏡經』があり、「衆生」を二十回ほど用いる。以上より、靈帝時代の佛典では「衆生」を使い始めていたけれども、譯語としては十分に確定されていなかったことが知られる。

その後、後漢最後の皇帝となった獻帝（在位一八九―二一〇）の時代になると、建安年間（一九六―二一〇）の康孟詳譯

『中本起經』に「衆生」が十回以上現れる。三國時代になると魏と蜀の状況は現存資料から十分に明らかとならないが、吳においては在家者の支謙（生卒年未詳）が譯した『維摩詰經』二卷と『太子瑞應本起經』二卷に「衆生」は多用される。吳の康僧會（生卒年未詳）譯『六度集經』も同様。さらに維祇難が吳の黃武三年（二二四）にインド語原典をもたらし竺將炎および支謙と共譯した『法句經』二卷と吳の法炬・法立共譯『法句譬喻經』四卷にも、「衆生」の用例は数多い。

このような状況から推定すると、*sattva*/*sattva*の譯語「衆生」は後漢の支婁迦讖頃から使われ始め、その後、吳の時代に定着するに至ったと考えて大きな誤りはあるまい。以下の時代について個別的漢譯者名を出すことは控えるが、總じて西晉・東晉さらに南北朝時代に「衆生」の使用は完全に確定し、梵語 *sattva* の定譯として用いられるようになった。

c 「衆生」の語義解釋 「サットヴァ」の意味と關係して、漢譯「衆生」の意味も十分自明ではない。「衆生」は、字義に即せば「多くの生きもの」ないし「多くの生じたもの」を意味する。しかし「衆生」をサンスクリット語 *sattva* の單數形の譯語として用いた結果、漢譯「衆生」は單數も複數も意味するようになり、單數を明示するために「一衆生」と、複數を明示するために「諸衆生」ないし「多衆生」と表記するに至った。「衆多衆生」という語すら存在する。「一衆」は語義の矛盾を含み、「諸衆」は無駄な重複表現であるが、「衆生」を單數形とした以上、當然の結果である。

かく「衆生」がサットヴァの定譯となった結果、「衆生」は單數・複數の別を示さない語として用いられるようになった。このことを裏返して言えば、「衆生」という場合、「衆」とは何か、「生」とは何かを一字ずつ解釋する必要が漢語として生じるに至った。特に問題となったのは「衆」の意味であった。これについて六朝佛典を精査した結果、私見に據れば「衆生」という語には大別して四種の語義解釋が生まれたと言うことができる。これについて以下に論述する。

c 1 「衆生」の第一解釋は、「衆」は複數の原因を、「生」は諸原因から生まれた結果を意味するとする解釋である。

つまり「衆生」は複数の構成要素（原因）から生じたもの（結果）であると解する。この解釋を根據づける漢譯佛典として、後秦の鳩摩羅什（約三五〇～四〇九頃）譯『大智度論』卷三十の次の一節がある。

衆生（生きもの）というのは、「人を構成する」五つの集まり（五衆、Ⅱ五陰Ⅱ五蘊）・十八の構成要素（十八界）・十二の入口（十二入、Ⅱ十二處）・六種（？）・十二支縁起など多くの存在に對して暫定的に「生じたもの」と名づけ、これは神である、これは人である、これは牛である、これは馬である（等と言ひ表すのである）。

衆生者、於五衆、十八界、十二入、六種、十二因縁等衆多法中、假名衆生、是天、是人、是牛、是馬。（大正二五・二七九下）

すなわち諸構成要素から成る世俗的な意味での生物を衆生と言うが、衆生は單一實體でなく、名稱にすぎないことを意圖する。ただインド起源の解説であるため、「衆」とは何か、「生」とは何かを漢字に即して説明する形にはなっていない。右の一節に「六種」とあるのは不可解である。それと前後する一連の文脈で六とは何かを理解できない。假に『大智度論』を離れ、鳩摩羅什頃の他の漢譯經論を援用することが許されるならば、「六種」を地界・水界・火界・風界・空界・識界という六つの要素——すなわち六界——の意に理解することが可能である。たとえば六界の用例として以下のものがある。

僧伽跋澄譯『鞞婆沙論』卷四、解十門大章「二十二根、十八界、十二入、五陰、五盛陰、六界」、同卷六、六界處「六界者。地界水界火界風界空界識界」。（大正二八・四三九上、四六〇上）

玄奘譯『大般若經』「世尊、諸法因縁和合、施設假名。菩薩摩訶薩及般若波羅蜜多、此二假名、於五蘊不可說。於十二處十八界六界四聖諦十二縁起不可說。」（大正五・二〇五上）

『大智度論』をフランス語譯したラモット（Lamotte 1976 : 1951）も六種を六界（*dhātū*）と譯すのは、六界説を補強する。

これと同様に解釋する漢人の著述として、隋の淨影寺慧遠（五二三～五九二）の教理解說書『大乘義章』卷六がある。

衆生（生きもの）と言うのは、自我を有する人間がいると想定し、「それを構成する」五つの集まりにおいて「それらが」合して「自我を有する人格が」生ずるから、衆生と名づける。

言衆生者、計有我人依於五陰和合而生、故名衆生。（大正四四・五九五下）

以上の二例において「衆」が複數原因を指すことは明示的に述べられているが、「生」の意味内容はあまり明確でない。

c2 「衆生」の第二解釋は、一つの生きもの（「生」）が死後に輪廻し、多くのもの（「衆」）として何度も轉生することを表すという解釋である。第一解釋がこの世における人などの生きものを、その同時に存在する構成要素の複數性と關連づけたのに對して、第二解釋ではこの世における人などの生きものを死後の輪廻轉生における複數性と關連づける。この二解釋を併記する文獻として、唐の圓測（六二三～六九六）『解深密經疏』卷二の次の一節がある。

衆生と言う語には、およそ二つの意味がある。

第一の意味（c1）は、多くの存在（法）が生じるから衆生と名づける。かくして『大智度論』卷三十に、「衆生」というのは、「人を構成する」五つの集まり・十八の構成要素・十二の入口・六界（！）・十二支縁起など多くの存在に對して立てられたものであるから、それ故に衆生と名づける」と言う。〔北周の闍那耶舍譯〕『大乘同性經』と〔唐の地婆訶羅（六二三～六八七）譯〕『大乘證契經』と梁の〔眞諦（四九九～五六九）譯〕『攝大乘論』卷十四の大意も同じである。

第二の意味（c2）は、多くの生存を受けて〔輪廻する〕から、それ故に衆生と名づける。かくして〔清辨造〕唐・波羅頗蜜多羅譯〕『般若燈論』に、「有情は、〔輪廻を繰り返して〕何度も生まれるから、それ故に衆生と名づける」と言う。また、眞諦『波若疏』に、「〔瞬間ごとに〕次々と生じ、生成し續けて斷絶しないから、それ故に衆生と

名づける」と言う。「反論」そうであるなら、「同じ論法で、瞬間ごとに」次々と滅するから、論理の筋として「衆生でなく」衆滅と言うべきである。「回答」必ずしもそうではない。生じることが衆生を作り出すのであり、滅することは「衆生を作り出さ」ないから」と言う。詳細は『同疏』にある通りである。

言「衆生」者、略有二義。一者、衆多法生、故名衆生。故『智度論』第三十云、「言衆生者、於五衆、十二入、十八界、六界、十二緣等衆多法生、故名衆生」。『大乘同性經』、『證契經』、『梁攝論』第十四、大意亦同。二者、受多生故、名曰衆生」。故『般若燈論』云、「謂有情者、數數受生、故名衆生」。又眞諦『波若疏』云、「以前生後生、生不絕故、名衆生。若爾、亦有前後滅、義應名衆滅。答、非一例。生成衆生、滅非成故」、廣說如彼。

(續藏一・三四・四・三三〇表上)

因みに補言すると、第二解釋の根據の一つとして言及する「眞諦『波若疏』」とは何かと言えば、これは眞諦の譯でなく、『般若經』に對する眞諦の注釋である。『波若』は『般若』と同じ。數ある『般若經』のうち具體的にどの『般若經』の注釋か、圓測は何も述べていないけれども、失われた眞諦の注釋に關して精査すると、眞諦撰の『金剛般若疏』か『仁王般若疏』と推測できる(船山二〇一九・一四二―一五六)。第二解釋に對するもう一つの根據として言及する『般若燈論』については更に論すべき點が残っている、それを含めて改めて後述する(第二節c「衆生」の退場参照)。

c3 「衆生」の第三解釋は、神話的太古の時代に、生きものは何らの區別なく、皆が共生していたとする解釋である。この意味を示す用例として、隋の闍那崛多譯『起世經』卷十の次の一節がある。

それ故またラージャ(rāja 曷囉闍³)〈隋に「王」と譯す〉と名づけ、大衆は偉大で平等な王を立てた。それ故またマハーサンマタ(摩訶三摩多 Mahasamata)〈隋に「大いなる平等」と譯す〉と名づける。比丘たちよ、かのマハーサンマタが王となったとき、すべての人々は「まだ互いに名を區別する必要なく」皆サットヴァ薩多婆sattva〈隋に

「衆生——多くの生きもの」と譯す」という名で呼ばれた。比丘たちよ、マハーサンマタにはローチャ 乎盧遮 Roca という名前の息子（隋に「心の喜び」と譯す）がいた。……

是故復名爲曷囉闍（隋言王也）、大衆立爲大平等王。是故復名摩訶三摩多（隋言大平等也）。諸比丘、彼摩訶三摩多作王之時、一切諸人、始復立名爲薩多婆（隋言衆生）。諸比丘、摩訶三摩多王有息名乎盧遮（隋言意喜）。……（大正一・三六二下～三六三上）

古き良き太古の時代、生きものは區別なく、皆「あるもの」と呼ばれた時代があったとされている。なお後述第四節Cで、右の原文と内容的に關連する『長阿含經』卷二二「世記經」と隋の智顗『妙法蓮華經文句』卷第四下に觸れる。

さらに『起世經』の一節と同内容を示す別譯に隋の達摩笈多（六一九卒）譯『起世因本經』卷十の次の一節がある。

それ故にラージャ *rāja* 曷囉闍（曷囉闍を隋に「王」と譯す）と名づける。皆の者たちは大いなる平等な王を君主として立てた。それ故にマハーサンマタ（摩訶三摩多）と名づけた（摩訶三摩多を隋に「大衆平等王」と譯す）。比丘たちよ、このマハーサンマタが王であった時、その人々はそこで「自らを」サットヴァ（薩多婆）と呼んだ（薩多婆を隋に「衆生——多くの生きもの」と譯す）。比丘たちよ、このマハーサマンタ王にはローチャ（Roca 乎盧遮）という名前の息子がいた（隋に「心の喜び」と譯す）。

是故稱名、爲曷囉闍（曷囉闍者、隋言王也）。大衆立爲大平等王。是故名爲摩訶三摩多（摩訶三摩多者、隋言大衆平等王也）。諸比丘、其摩訶三摩多作王之時、彼諸人輩因始立名、爲薩多婆（薩多婆者、隋言衆生）。諸比丘、其摩訶三摩多王有息名乎盧遮（隋言意喜）。（大正一・四一七下～四一八上）

以上は内容的に分かりにくいかも知れないが、太古の平和な時代に、生きものたちは、互いに性別や身分等を區別し合う必要が何もなかったため、「皆で生きているもの（衆生）」と呼ぶだけで十分だったという意味である。

C4 最後に、「衆生」の第四解釋として、煩惱にまみれた多くの心的要素（諸原因、「衆」が集合して單一の心（結果）が生じたもの（「生」）が衆生であるとする解釋がある。これを示す文獻として、まず偽經（偽論）『釋摩訶衍論』卷四の次の一節を擧げておこう。

「衆生」というのは一體いかなる存在かと問われれば、「衆生とは」意根（心の対象を知る感覺器官）と意識（心の内的認識）であると答える。何故に意根と意識を衆生と名づけるのか。意根と意識は、一切の様々な穢れが集合して生じたものであるから、それ故に衆生と名づける。

言「衆生」者、當何法耶。謂意、意識。何故意及意識、名爲「衆生」。意及意識、一切衆染合集而生、故名「衆生」。
（大正三二・六二九中）

この説明では、衆生は、悟りとの繋がりでなく、煩惱との繋がりで解説される。すなわち衆生と呼ばれる者たちは、煩惱の汚れを有していることから、一切の様々な穢れが集合して生じたものであるから衆生と呼ばれると解釋するのである。しかし『釋摩訶衍論』は、望月（一九四六・六五一―六七〇「龍樹に假托せられたる釋摩訶衍論——起信論の註釋書として」）が論ずる通り、インドに遡ることのできない中國成立の偽作の論である。それ故に、この解釋もまた中國で創案された可能性を考慮する必要がある。しかし結論を先に言えば、偽作に現れる説ではあっても、衆生をこのように煩惱の穢れという点から説明する形態は、インドにも遡り得ると筆者は判斷したい。その理由は、全く同じ文言というわけではないが、ほぼ同様の趣旨の解釋が漢譯である北魏の菩提流支譯『不增不減經』に現れるからである。すなわち次の通りである。

シャーリプトラよ、この法身（眞理そのものとしての身體）は、ガンジス河の砂粒の數を超える夥しく無數の煩惱に纏い付かれて、始まりのない太古より、世間に合わせて煩惱の波を漂流し、何度も輪迴し轉生を繰り返すから、衆生と名づけられる。

舍利弗，即此法身，過於恒沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名爲衆生。（大正一六・四六七中）

シルク (Silk 2015 : 200-201) によれば，類似表現は，サンスクリット語で現存する『ラトナ・ゴートラ・ヴィバーガ Ratnagotravibhāga』と，北魏の勒那摩提によるその漢譯『究竟一乘寶性論』，北魏の菩提流支『金剛仙論』その他に見出すことができる。その一部には，引用末尾に對應する語を「衆生」でなく，「衆生界」またはそのサンスクリット原語 *sattvadhātu* とするものもある。それ故に『釋摩訶衍論』はインド起源ではないが，衆生の解釋に關してはインドに遡り得ると言える。

二 「菩薩」と「衆生」

a 「*bodhisattva* 菩提薩埵」の語義解釋 「サットヴァ」は舊譯「衆生」，新譯「有情」のみでなく，「菩提薩埵」すなわち菩薩という語彙とも關係する。このことを検討すべく，「菩提薩埵」という語における「薩埵」の語義を押さえておこう。「菩提薩埵」は「*bodhi-sattva* ボーディ・サットヴァ」の音寫であり，「薩埵」は「衆生」「有情」に當たる。

まず，「ボーディ・サットヴァ」の古い漢譯から確認を始めよう。菩薩||菩提薩埵の古譯として知られているけれども，いまだに解決できない語がある。それは梁の僧祐『出三藏記集』卷一の僧祐撰「前後出經異記」第五の菩薩の古譯である。本記は二十五語を取り上げ，「舊經」における譯と「新經」における譯の對應表を示す。新舊の別となる境界は何かと云えば，本記には説明がないけれども，『出三藏記集』同卷の直前に収める「胡漢譯經文字音義同異記」第四において，バガヴァット *bhagavat* を取り上げ，「舊經に衆祐と稱し，新經に世尊と云う」とあるのが参考となる。「前後出經異記」第

五に「舊經は衆祐、新經は世尊」とあるのと合致するから、新經は鳩摩羅什譯と以後を指すに違いない。

「前後出經異記」は、第二の語彙として、「舊經は扶薩（亦た開士と云う）、新經は菩薩」という。ところが「扶薩」という音寫語は現存大藏經中に存在しない。宇井伯壽（一九四九・八一五）は、古い音寫語を後に書換えた結果、「扶薩」という表記が抹消されたのではないかと述べるけれども、單なる臆測の域を出ないので、俄には従い難い。

關連事項に、『出三藏記集』卷十の嚴佛調「沙彌十慧章句」があり、「有菩薩者、出自安息、字世高」——菩薩なる者有り、安息より出で、字は世高なり、と言われる。嚴佛調は、『出三藏記集』卷十三の後漢の安玄傳と『高僧傳』卷一の後漢の支婁迦讖傳に付傳される後漢の人である。しかし菩薩の用例として早すぎる懸念もあり、「沙彌十慧章句」の書換えを想定すべきか、「有菩薩者」は元來「有扶薩者」だったと想像すべきか、嚴佛調自身の表記か聊か問題が残る。

「前後出經異記」の夾注は「開士」という譯を示す。これについては古い用例を確かめられる。東晉の釋道安は「安般守意經序」と「陰持入經序」（共に『出三藏記集』卷六）で「捨家開士——家を捨てし開士」という語を用いるほか、吳の康僧會譯『六度集經』も「開士」を複数回用いる。「開士」の異文として現れるもう一つの語に「闔士」があり、大正藏現行本によると、「闔士」は吳の支謙譯と傳えられる『大明度經』と西晉の竺法護譯と傳えられる『慧上菩薩問大善權經』に現れる。後漢の許慎『說文解字』に「闔、開也」とあるので、「開」と通用すると言える。

「開士」の語義解釋を示す文獻として、隋の吉藏『仁王般若經疏』卷上一に「亦云開士、以道開物故也」（大正三三・三一八下）とある。これを承けたと考えられる唐の慧琳『一切經音義』卷十六は、「開士」を見出し語に掲げ、「開士（梵語菩薩者也。謂以法開道之士、故名開士也）」（大正五五・四〇七上）という。すなわち「開士」つまり「菩薩」とは、佛の教えを衆生に説き示し悟りに導いてやれる者であるという意味になろう。「開士」の「士」には丈夫・立派な者の意が含まれるから、この語は「サットヴァ *sattva*」でなく「サトヴァ *satva*」に對應し、さらにヴェーダ語「サトヴァン *satvam*」に

由來する英雄・勇者の意に解するインド傳統解釋とも繋がるように筆者には思われるが、穿ち過ぎであろうか。

さて次に、菩提薩埵の語義を記す文獻を押さえよう。後秦の鳩摩羅什譯『大智度論』卷四に次のような記事がある。

「菩提薩埵」という語の「菩提」は、悟りに至る様々な道筋をこう呼ぶ。「薩埵」は、衆生あるいは偉大な心の意である。この「菩薩」は、悟りに至る様々な道筋の功德を完全に身に付けようとし、心はあたかもダイヤモンドの山のよ
うに破損することも壊れることもないから、偉大な心「を有する人」と名づける。……。さらに、素晴らしい教えを
稱讃して「薩」と名づけ、素晴らしい教えの實相を「埵」と名づける。菩薩は自らを益し、他者を益することに心懸
けるから、一切の衆生を濟度するから、一切の諸存在のありのままを知悉するから、この上なく正しく完全な悟りへ
の道筋を實行するから、一切の賢者や聖者から稱讃されるから、それ故に菩提薩埵と名づける。……

「菩提」、名諸佛道。「薩埵」、名或衆生、或大心。是人諸佛道功德盡欲得、其心不可斷、不可破、如金剛山、是名大心。
……。復次、稱讚好法名爲「薩」、好法體相名爲「埵」。菩薩心自利利他故、度一切衆生故、知一切法實性故、行阿耨
多羅三藐三菩提道故、爲一切賢聖之所稱讚故、是名菩提薩埵。……(大正二五・八六上)

この一節は古來知られ注目されている。しかしながら、どう解釋すべきかは、研究者によつて見解が分かれる。肝要は
「薩埵」を「薩」と「埵」に分解する際にいかなるサンスクリット語を想定すべきにかかっている。先行研究を代表す
る二種の見解を紹介しておく、エティエンヌ・ラモットは、「薩」に *stava* (讀えるの意) を、「埵」に *trā* (抽象名詞を示す
接尾辭) を充てて譯した (Lamotte 1981 : 241)。これに對して梶山雄一は、薩は *sat* の音寫語であり、埵はラモット説同様に
trā の音寫語であると解釋した (梶山一九七六・九九、梶山・赤松一九八九・七七、三〇八注一一)。

『大智度論』卷四の解説は、漢人僧にも影響を与えた。僧肇撰『注維摩詰經』卷一は、鳩摩羅什および弟子たちの解釋
を示す集解であるが、その中で僧肇は自らの解釋として、「肇曰わく、菩薩の正音は菩提薩埵と云う。菩提は佛道の名な

り。「薩埵」は秦に大心衆生（偉大な心〔を持つ〕衆生）と言う。大心有り佛道に入りしものをば、菩提薩埵と名づく」（大正三八・三三八中）と言う。これが『大智度論』巻四の語彙に基づいていることは異論あるまい。

さらに、六朝末隋初頃の教理學の代表として、隋の淨影寺慧遠『大乘義章』巻二十七における次の解説も示しておく。

「菩薩」という名稱は外國の言葉である。外國では正しくは「菩提薩埵」と言う。それをここ中國に傳譯した時、「菩」の次の「提」と「薩」の次の「埵」を省略して「菩薩」と呼んだ。「菩提」を、ここ中國では「道（悟り）」と譯し、「薩埵」を、ここ中國では「衆生」と譯す。この人は心の中に悟りを求める氣持ちがあり、悟りへの實踐を様々に行っている。悟りによって完成する人であるから、悟り〔に向かう〕衆生（道衆生）と名づける。

菩薩之名是外國語。外國正名菩提薩埵。此方傳者，菩下去提，薩下略埵，故言菩薩。菩提，此翻名之爲道。薩埵，此翻名爲衆生。良以此人內心求道，備有道行，以道成人，名道衆生。（大正四四・八〇九上）

この解釋も『大智度論』を承けていると想像される。ただし慧遠は「薩埵」を「衆生」とのみ解し、「大心衆生」や「或衆生，或大心」と解することをしない。この點には相違があると考えてよさそうだ。

b 「薩多婆」 「サットヴァ」の音寫は「薩埵」だけでなかった。やや遅れて「薩多婆」という、別の音寫も現れた。その例は決して多くないが、第一節 **c3** に挙げた隋の闍那崛多譯『起世經』と達摩笈多譯『起世因本經』がある。

c 「衆生」の退場 「サットヴァ」の舊譯「衆生」が繼續的に用いられた後、「有情」に定譯の座を譲ったのはいつか。

結論を先取りすれば、「衆生」を使い續けた舊譯最後の譯者は、インド僧のプラバーカラミトラ (Prabhakaramitra 波羅頗蜜多羅，波羅頗迦羅蜜多羅，五六三～六三三) であった。彼は『寶星陀羅尼經』十卷（六二九～六三〇）・『般若燈論』十卷（六三

〇(六三二)・『大乘莊嚴經論』十三卷(六三〇(六三三))の漢譯に攜わった。これら三種とも、「サットヴァ」の漢譯は皆「衆生」であつた。ただ一箇所だけ、不可解な用例がある。それは『般若燈論』卷十の觀業品第十七に「何故名衆生。謂有情者數數生故」(大正三〇・一〇二下)とある一文である。この文は「問い」何故に衆生と名づく。「答え」情有る者は數數生ずるが故にと謂う」と訓じ、「有情」が現れる。プラバーカラミトラ譯三種のうちで、「有情」の二字が現れるのは、ここだけである。しかしこの「有情」は、「サットヴァ」の譯語から切り離して理解すべきように思われる。というのも、龍樹『中論』に對するバーヴィヴェカの注釋『般若燈論』のサンスクリット語原典は現存しないが、チベット語譯があり、それと比較する限り、「何故名衆生。謂有情者數數生故」に逐語的に對應するチベット語譯は見出せない(*Bu mai rtsa bu'i gzel pa shes rab sgron ma* [Legs ldan byed / Bhāvivēka], Derge No. 3854, Tsha. 177a5-7)。それ故、この一文はプラバーカラミトラによる挿入か、あるいは後の傳承變更(たとえば誤寫など)の可能性を考慮に入れて理解すべきだろう。

三 「有情」の登場

a 玄奘譯「有情」 ここで節を改め、「サットヴァ」の漢譯「有情」を使い始めた状況を知っておこう。「有情」を最初に用い、定譯の地位に高めたのは唐の玄奘であつた。彼はインド・西域から唐に歸還した西曆六四五年より没年六六四年までの十九年間に、七十四部一千三百三十五卷の漢譯を残した。玄奘の譯は、その一貫性に最大の特徴がある。たとえば六一(五四年)に漢譯した世親『阿毘達磨俱舍論』三十卷における譯語選擇状況を平川ほか(一九七三)(一九七七)を頼りに調べると、サンスクリット語「サットヴァ」の玄奘譯は「有情」であり、「衆生」とする例は皆無である。一方、玄奘譯「衆生」のサンスクリット原語は *jagat, paśu, pudgala, prāṇin* であり、玄奘が *sattva* を衆生と譯した例はない。

以上は玄奘譯確定後の一貫性を表すが、玄奘といえども、唐に戻り太宗皇帝の庇護の下に漢譯を新たに始めた頃は、譯語がまだ定まらぬ摸索期であった。楊廷福『玄奘年譜』（一九八八）を参考として、最初期の玄奘譯を、一部を割愛しながら以下に十ほど示そう。「衆生」「有情」の各使用回数は大正藏本を基にウェブサイトS A Tで語句檢索した結果である。異本の存在を計算に反映させていないが、大凡の實數を知るのに大きな支障とはなるまい。

左は初期玄奘譯經論の網羅的一覽表ではないが、ともかくこれを眺めると、玄奘も最初期には舊譯「衆生」を用い、

譯者撰者	書名	成書年(西曆)	「衆生」使用回數	「有情」使用回數
玄奘譯	『大菩薩經』二十卷	(六四五)	九〇三	一七六
玄奘譯	『顯揚聖教論頌』一卷	(六四五)	零	六
玄奘譯	『顯揚聖教論』二十卷	(六四五～四六)	一二二	二五一
玄奘譯	『六門陀羅尼經』一卷	(六四五)	五	零
玄奘譯	『佛地經』一卷	(六四五)	六一	零
玄奘譯	『大乘阿毘達磨雜集論』十六卷	(六四六)	三五	二二九
玄奘述、辯機撰	『大唐西域記』十二卷	(六四六)	二二	一
玄奘譯	『瑜伽師地論』百卷	(六四六～四八)	三二七	一七二八
玄奘譯	『大乘五蘊論』一卷	(六四六)	零	四
玄奘譯	無性『攝大乘論釋』十卷	(六四七～四九)	三二	二六五
玄奘譯	『解深密經』五卷	(六四七)	三六	七一
玄奘譯	世親『攝大乘論釋』十卷	(六四八～四九)	一六	二二六
玄奘譯	『阿毘達磨識身足論』十六卷	(六四九)	零	七一
玄奘譯	『大乘掌珍論』二卷	(六四九)	零	八

「有情」に完全に移行して
いたわけでないのが分かる。
とりわけ玄奘の情報に基づ
く地理書『大唐西域記』十
二卷は、ほとんど「衆生」
ばかりを用いている。これ
は理由なきことではない。
玄奘譯が本格的に開始する
以前、當時最新の佛教に詳
しくない太宗に献上した地
理書において、これまで誰
も用いなかった佛教語を用
いることはできぬ相談だっ

たに違いない。玄奘が舊譯「衆生」を用いたのは意圖的だったろう。玄奘譯が「有情」に固定されるようになったのは六四九年の頃かと思われる。

b 舊譯「衆生」の難點 玄奘自身が「有情」に変更した理由を明示する文言は、管見の限り、見出せない如くである。そこで玄奘に最も近い弟子の解説に注目すると、窺基は『說無垢稱經疏』卷一本で舊譯「衆生」の問題をこう指摘する。

第七章を現今（の玄奘譯）は「有情を觀察する章」と言うが、鳩摩羅什公（の舊譯）は「衆生を觀察する章」と言う。樹木植物には認識能力が無いので「衆生——生じたもの」と名づける（ことができる）が、一方、認識能力をもつ生きものは情感（をもつもの）と名づける（ことができる）、この名稱は「樹木植物には該當しない。〔それ故、植物は「有情」ではないが「衆生」とは呼び得る。〕況んやサンスクリット語の原語「多くの生きもの（バフジャナ *bhujana*）」を「衆生」と漢語で呼ぶことはできるが、「有情」の原語はサットヴァ *sattva* 〔であり、「衆生」と「有情」ではそれぞれのサンスクリット原語が異なる〕以上、〔サットヴァは「衆生」でなく「有情」と言うのである。〕

第七、今名「觀有情品」、什公名「觀衆生品」。卉木無識、亦名衆生。有識名情、不通草木。況梵云摩呼緒那（**Mahajana*）、可云衆生。既云薩埵、故言有情。（大正三八・一〇〇二中）

これによれば、玄奘の直弟子として法相學を繼承した窺基（六三一～六八二）は、舊譯「衆生」の抱える問題を二つ指摘する。第一に、動物は「衆生」と呼ぶことも「有情」と呼ぶこともできるけれども、植物は本来、「サットヴァ」に含めないし、「有情」と呼ぶこともできないのに對し、「衆生」と呼ぶことは可能となってしまう。すなわち「衆生」には「サットヴァ」でないもの——植物——まで含まれてしまうので、譯語として不適切である。第二に、「サットヴァ」の玄奘譯は「有情」である。「衆生」は原語「バフジャナ」という語の漢譯であり、「サットヴァ」の漢譯ではないから「サット

ヴァ」を「衆生」と譯すのは筋違いである。窺基は以上二點から舊譯「衆生」を用いるのは誤譯と結論する。

「バフジヤナ」という語に馴染みのない者は多いだろうが、この語はサンスクリット語佛教文獻に實際に現れる。「バフバハ」は「多い」を、「ジヤナ *jana*」は「生きもの」「人」を表す。ただし現時點では漢譯「衆生」とサンスクリット語「バフジヤナ」の對應例を筆者は現存文獻に確認できていないため、斷定は憚られるが、「バフジヤナ」は玄奘門下が作成した對應語形なのかも知れない。窺基はこれを「摩呼繕那」と音寫するが、「摩」は通常「*ma/ma*」を示し「ババ」ではない點にも問題が残る。さらに唐の玄應や慧琳が用いる「僕呼膳那」もあるので、本節dに再論したい。

c「有情」と「セム・チェン」 玄奘の新譯「有情」には顯著な特徴がある。それは、「有情」に對應する原語は、*satva* にせよ *satva* にせよ、情をもつ者を逐語的には意味しないということである。玄奘が「情」という文字を選んだ理由は恐らく色々異なる角度から検討すべきであろうこと、改めて言うまでもないが、筆者にとって興味深いのは、サンスクリット原語のチベット語譯には既に述べた二種あり、そのうち「セム・チェン *sems can*」は「心 (*sems*) を持つ者、心を備えた者（漢譯に準えれば「有心」に相當）」の意であり、「有情——情を持つ者」と共通する「*ゝ*を持つ者」という意味を含む事實である。*satva/satva* という語に「*ゝ*を持つ者」の意を求めると語頭「*sa*」に「*ゝ*を伴う、有する」という意を含めて解釋することは文法的に問題ないけれども、*thua/thua* を「心」や「情」の意に解することは全く不可能である。然りとするならば、恐らくは二音節語「サットヴァ」を一音節ごとに區切って「セム・チェン」と「有情」という譯語の由來を探ることは無意義であろう。

注目すべきは、第二節aに引用した『大智度論』卷四の語義解釋である。そこに示したように、「サットヴァ」という語に含まれる複數の意味の一つである「偉大な心」の意味でサットヴァ（衆生）を解釋すると、「偉大な心」を有する

者」と、「を有する者」を補った意味合いで解釋可能なのである。鳩摩羅什の高弟であつた僧肇が「サットヴァ」を「大いなる心」を持つ「衆生」と解したことも同じ第二節 a に示した。

サットヴァを「偉大な心」という意味に繋げて解釋する場合、サットヴァは「心」の具體的狀態を何らかの意味で前提とすることになる。佛教敎理學の一般的前提として、「心」は「識」と同義であると考えてよい。心は通常、サンスクリット語で「チッタ *citta*」であり、そのチベット語譯が「セム *sems* (*pa*)」であることを考慮に入れると、サットヴァの新漢譯「有情——情を持つ者」はチベット語譯「セム・チェン *sems can*」と極めて近い語義解釋であることが判明する。直前 c で『說無垢稱經疏』卷一本を引いて示した通り、玄奘の直弟子の窺基が「有情」という新譯を支持するべく舊譯「衆生」を否定した際に取り上げた論點は、「衆生——生きもの」には「無識——認識能力を持たない」草木も含まれるから、「無識」を除外して「有識」の生きもののみを表そうとすれば、新譯「有情」こそが相應しいということであつた。ここで窺基ははっきりと明言こそしていないが、行論上、「有情」は「有識」と同義であり、「無識」の對義語であるとなした。

このように新譯「有情」を實質的に「有識」と同じとするならば、それが「サットヴァ」のチベット語譯「セム・チェン——心を有する者」とほぼ重なる解釋に基づいた漢譯であることは、今や誰の目にも十分に明らかであろう。

しかしながら、玄奘譯の成立時期は七世紀中頃であり、チベット語譯の成立時期は九世紀前半頃と年代が異なり、しかも兩譯の形成における中國チベット間の直接交渉は認められない。然りとは言え、「セム・チェン」と「有情」の解釋の一致は決して偶然ではあり得ない。つまり兩譯は、それぞれが基にしたインドの語義解釋に遡った時に共通する。玄奘はインド留學中にインドで修得した解釋を基にして漢譯「有情」を創成し、チベット人もインドの語義解釋を取り入れて「セム・チェン」と譯した。「セム・チェン」と「有情」は、インドの敎理學的傳統を共有するからこそ一致したのである。

窺基が着目した「草木」(植物)は有識でなく無識であるという論點を、「サットヴァ」以外の語を論ずる場合に取り上げた中國の注釋家がいる。窺基より前の智顗(五三八～五九七)である。智顗は「發心——悟りへの心を起す」という語に用いられる「心」を論じた際、その「心」は、「草木」(植物)が有する心ではなく、「慮知」を作動する心であり、サンスクリット語でそれを「質多(チッタ *citta*)」と呼ぶと説く。さらに智顗は「草木」が有する心は「質多(チッタ)」でなく、「汚栗駄(フリダヤ *bhida*)」であるとも言いが、この相違が本當にサンスクリット語の正しい用法を示すかどうか甚だ不審である。ともかく智顗は、植物は生きものではあるが、「チッタ」を持たないのに對し、佛道を修行する菩薩は「チッタ」を持つと、「草木」と「菩薩」とを區別するのである(智顗『摩訶止觀』卷一上、大正四六・四上)。さらに窺基以後の學僧による同様の説明も紹介しておく、窺基の没後、法相學を繼承した慧沼(六五〇～七一四)もまた「チッタ(質多)」を取り上げ、「チッタ」とは「緣慮心」であり、それはアーラヤ識に至る八識(八種の認識)であると説明する(慧沼『金光明最勝王經疏』卷二末、大正三九・二二八中)。かく智顗と慧沼の意圖は基本的に同一である。

d 中國特有の誤解? 直前に示した事柄を整理しておく、玄奘は最初期の譯經では譯語の統一に至らなかったが、まもなく「サットヴァ」の漢譯を「有情」に統一した。その理由を玄奘の後繼者であった窺基は、植物が「サットヴァ」に含まれないことを明示する上で舊譯「衆生」は誤解を招き易いので「有情」と譯するのが相應しいと主張したのであった。

しかし玄奘後には、「衆生」という漢譯の難點を示すため、原典における使用を確認 *attest* できないサンスクリット語で示す者たちも現れた。その一人として、まず遁倫『瑜伽論記』の説を紹介したい。遁倫は道倫とも表記する朝鮮半島出身の學僧と推測されている。窺基の次世代に當たり、『瑜伽論記』(玄奘譯『瑜伽師地論』に對する注釋)の本文中に「今は大周長安五年乙巳の歲(七〇五)」云云という遁倫自身の文がある。遁倫は『瑜伽論記』卷二二上で次のように言う。

サンスクリット語「サットヴァ *sattva*」は、唐に「有情」と譯す。賢人聖者たちは「生きものは」情感や認識のみを有しており、その上さらにアートマン (*ātmān* 恒常な人格主體) を有するものではないと知るので、それ故、「有情——情を有するもの」と呼ぶ。サンスクリット語「プラーナ *prāṇa*」を、ここ「唐」で「衆生」と譯す。昔の人々が「サットヴァ」を「衆生」と譯したのは誤りである。

梵云薩埵，唐云「有情」。賢聖了知唯有情識，更無我等，故名有情。梵云波羅拏，此云衆生。古人以衆生譯薩埵者，謬也。(大正四二・八一三中)

遁倫はここで「衆生」と譯すサンスクリット原語は「波羅拏」すなわちプラーナであると述べる。プラーナは息・呼吸を原義とし、呼吸する者の意で生きものを意味し得る。あるいは想像するに、「プラーナを有する者」を意味する「プラーニン *prāṇin*」の方がより適切かも知れない。ともかく遁倫は、この原語を想定した理由も背景も全く説明せず、唐突に言及するに過ぎない。因みに『俱舍論索引』を参照すると、「衆生」の譯として擧がっているのは、陳の眞諦譯『阿毘達磨俱舍釋論』では *jagat, parsad, pudgala* 等であり、唐の玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』では *paśu, pudgala, prāṇin* 等である(平川ほか一九七七・二〇六)。このうち「*prāṇin* プラーニン」はプラーナを有する者 (*prāṇin < prāṇa + in*) の意でプラーナと繋がるが、「を有する者」の部分が遁倫の説明には缺けている。サンスクリット語 *prāṇa* の漢譯を示す眞諦譯は「波羅那」(音寫語)「命」「壽命」、玄奘譯は「生」「命」である(平川ほか一九七三・二六二)。これ以上細かな穿鑿は控えるが、「衆生」は「プラーナ」の譯と斷定する遁倫説には、無條件には従い難い。

さらに、玄奘の譯場においてしばしば「正字」(漢字正書法の責任者)として活動した唐の玄應が撰した『一切經音義』卷二三の『對法論』卷一(すなわち無著造、玄奘譯『大乘阿毘達磨集論』卷一)に對する音義を紹介すると次の通り。

有情(サンスクリット語で「薩埵(サットヴァ *sattva*)」と言う。「薩」はここ「唐」で「有」を言い、「埵」はここ

〔唐〕で「情」を言う。それ故〔薩埵〕は「有情」を意味する。〔一方〕「衆生」はサンスクリット語原本を検討すると、「バフジャナ *bahujana*」であり、ここ〔唐〕で「衆生」を言う。語形も名前も異なるので、それ故、原本

〔に出る〕「薩埵」に従って「有情」と譯するのである。

有情〔梵言薩埵。薩、此云有。埵、此言情。故言有情。言衆生者、案梵本、僕呼膳那、此云衆生。語名別也、故從本譯之〕。(徐時儀二〇一二・四七二)

〔參考〕唐の慧琳『一切經音義』卷四七(大正五四・六二二中)も同文。

この玄應の解説は、活動年代から推定すれば、上掲の窺基『說無垢稱經疏』卷一本の解説に先行したと言ってよい。バフジャナというサンスクリット語に觸れることは一致する。しかしながら、窺基と大きく異なる点も見逃せない。すなわち窺基と異なり、玄應は「サットヴァ」の音寫語「薩埵」を「薩」と「埵」に分解し、それぞれ順に「有」と「情」を意味すると述べる。サンスクリット語との對應關係においてこの解説は問題である。「薩は有である」という解説は *sat* (原義は「存在」) でなく *as-* (「有する」) の意の音寫と理解すれば解釋不可能とは言えないが、後半の「埵」 *trā* を「情」と説明することはサンスクリット語では不可能である。何らかのこじつけが働いているように思われてならない。

四 「衆生」の復活

佛典漢譯史における最大の功績者として隋唐以前では後秦の鳩摩羅什を、隋唐以後では唐の玄奘を擧げることにより異を唱える者はいまい。とりわけ玄奘は自らインドに留學し最新の學術に觸れたのみならず、從來の漢譯に含まれる諸問題を自覺的に扱うことによって「新譯」を始め、それを一代で築いた。ほとんどの場合、玄奘の新譯はそのまま後に支持・繼承

された。彼の新譯は、人名・地名等の固有名詞・思想的な術語・音寫語など、實に様々な領域に及んだ。

a 玄奘没後の譯語 玄奘が「衆生」を故意に避け、「有情」を提唱し確立したことは本論で既に述べた通りである。しかしながら、玄奘およびその直系の弟子たちを除外するとき、玄奘没後の漢譯僧と學僧は「有情」を用い續けることに躊躇い、「有情」と「衆生」とを併用したり、「衆生」に回歸することによる「有情」の反省などが始まった。

この傾向は、玄奘の譯場に參列した僧にも一部指摘できる。端的には唐の道宣（五九六～六六七）である。改めて説明するまでもなく、道宣は『四分律』を中心に置く律學の立場から所謂「南山宗／南山律宗」を確立した。玄奘の譯場では『大菩薩藏經』（六四五）の綴文と證文、『本事經』（六五〇）の綴文を擔當したほか、『大乘五蘊論』の漢譯にも攜わった。道宣は玄奘とほぼ同期の年長であった。彼の活躍期間は玄奘歸朝前と歸朝後にまたがるので、最も判別し易い道宣晩年の著作に注目すると、『釋門歸教儀』（六六一）は「衆生」を三三回用い、「有情」を用いない。最晩年の三書すなわち『律相感通錄』（六六七）・『祇洹寺圖經』（六六七）・『戒壇圖經』（六六七）は順に「衆生」を一回・七回・三回用いるが、三書とも「有情」を一度も用いない。このことは、道宣が「有情」の使用を故意に避けていたことを示す。

玄奘没後の漢譯者たちはどうか。まず地婆訶羅（ディヴァーカー Divākara 六一三～六八七）がいる。彼の主な漢譯を見る限り地婆訶羅は「衆生」を用い、「有情」を用いない。⁴ 地婆訶羅はインド僧であるから、このような「衆生」偏重の傾向は恐らくは彼自身でなく、譯を補佐した漢人僧の判斷であろう。同様に、佛陀波利（生卒年未詳）も「衆生」を用い、「有情」を用いない。⁵ 實叉難陀（六五二～七一〇）も同様。⁶ これらは、舊譯の復活と新譯への疑念を無言で示している。

漢人僧の義淨（六三三～七一三）の譯には「衆生」と「有情」が様々な比率で混在する。語彙の選擇も不統一である。⁷ 現在の研究水準では義淨譯の特徴を總括することができないが、義淨譯を読む際、彼の譯に不統一性と奇妙な音寫語が含ま

れること知る者は決して少なくあるまい。次に、善無畏（六三七～七三五）の譯は壓倒的に「衆生」を用いる。しかし「有情」も全く用いないわけではなく、時に用例がある。⁸義淨譯の場合も同じであるが、このような譯語選擇の不統一が何に基づくかを現時點で確定することは誰にもできない。それに答えるには複數人から構成される「譯場」の人員と各役割を経典ごとに情報収集し、分析する作業をまず行うことが不可欠であろうと、筆者には思われる。義淨と同様に「衆生」と「有情」を併用する譯經僧はほかにもいる。寶思惟（七二二卒）は「衆生」を好む傾向が強いが、「有情」を拒否するわけではない。⁹菩提流志（七二七卒）は「衆生」と「有情」の使用頻度が經典ごとにまちまちである。¹⁰金剛智（六六九～七四二）もほぼ同じ。¹¹不空（七〇五～七七四）は概して「有情」を用いるが、「衆生」も皆無でなく、稀に用いる。¹²

玄奘後の漢譯は般若（約七三四～八一頃）の譯業の後、停滯期に入る（船山二〇一三・四五～四六）。唐代の公的譯經事業の最後を飾ったその般若譯にも「衆生」と「有情」が混淆し、明確な選擇傾向を指摘することは難しい。¹³

般若の後の唐から五代にかけて佛典漢譯は極めて低調となり、見るべきものが激減する。この流れを變えたのは、北宋の太宗治下の開封における國家的佛典漢譯事業の開始であった。北宋の譯經僧の代表を數人確認しておくと、天息災（後に法賢と改名。一〇〇〇卒）、法天（一〇〇一卒）、施護（一〇一七卒）ほかがいる。このうち天息災と法天は概して「衆生」を用いる傾向が高く、施護は逆に「有情」を用いる傾向が高い。¹⁴

玄奘の直弟子たちは玄奘の譯語を忠實に守り、使い續けた。しかしその一方で、玄奘の生前においてすら、道宣のような異なる系統の學僧は、「有情」という新譯を知っていたにも関わらず使用せず、舊譯「衆生」を好んだ。漢譯者として玄奘は瑜伽行派と說一切有部の論書および關連經典の漢譯に意を注いだ。それに對して玄奘後は、玄奘譯に缺けていた種類の佛書が漢譯の中心課題となった。すなわち義淨は玄奘と同じナーランダール寺に滞在し、玄奘の譯から漏れていた『根本說一切有部律』の諸文獻を中心に漢譯した。他のインド僧たちは密敎經典を盛んに漢譯した。そのような變遷の中で

「サットヴァ」の譯も玄奘と弟子の窺基が重視した「有情」から離れ、舊譯「衆生」に逆戻りする傾向が生まれたのであった。

玄奘譯に従わない「衆生」の復活は、玄奘譯の全般的傾向から乖離する、特異な、刮目すべき漢譯史の一齣である。

b「有情」の難點（一） 玄奘後の譯經僧が「衆生」を再び選んだ理由は奈邊に存したのであろうか。これは興味深い、簡單には答えにくい。その理由は何か。窺基は舊譯「衆生」のもつ難點を指摘したけれども、玄奘は自身の發言や見解を何も残していないのと同様に、玄奘以降の漢譯者もまた、譯語選擇の理由や背景を何も語らないからである。少なくともそうした内容を記す文獻は現存しない。したがって譯經僧自身の判斷を示す資料を我々は提示できないのである。

今はつきりしているのは、直前に略記したように、「有情」を取って用いない譯經僧がいたこと、程度は一定でないにせよ、玄奘によって一度否定され消えた「衆生」を復活させ、積極的に用いた譯經僧が複数存在したこととである。

資料が現存しない状況下で我々に何が言えるかについて、私自身の關心に沿って一つの假説を示しておきたい。それは「有情」の語感と關わる。「情を有する者」と言う場合の「情」とは何かがポイントであると思われる。

佛教以外の一般的な使い方に従って「有情」を用いる場合、「情」とは感情・情緒であると解するのが恐らく一般的である。そのような「情」とは『荀子』正名篇に「性の好・惡・喜・怒・哀・樂、之れを情と謂う」とある「情」であろう。あるいは『禮記』禮運篇に「何をか七情と謂う。喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲なり。この七は學びて能くすること弗し」とある「七情」にも通じよう。さらに後漢の班固『白虎通』の情性篇に「六情なる者は何の謂いぞや。喜・怒・哀・樂・愛・惡をば六情と謂う」とあるのも参考になる。しかしながら、こうした意味での「情」は、生物の精神活動や認識力を無限定に指し示す語ではない。一般的に言って、「情」という字は喜・怒・哀・樂などの感情ないし情緒を指すのであつ

て、廣く認識力を全般的に示す語ではないという風に語感を規定しても、あながち的外れではあるまい。第三節bcdに論じた通り、窺基と遁倫は「有情」と「有識」を重ね合わせ、ほぼ同義と解した如くである。窺基にとって「情」とは「識」すなわち「心」であったと考えられる。遁倫もまた「情」を「情識」の二字に引き延ばして説明した。この二説を見ると、「有情」は「感情をもつ生きもの」でなく「認識力をもつ生きもの」であり、植物はそこから明確に排除されたと分かる。

さらに、「サットヴァ」の範疇に含まれる四種の生きもの——胎生・卵生・濕生・化生——のうち「情」と結び付きにくいのは卵生（卵から生まれたもの）と濕生（濕氣・水分から生まれたもの）であろう。たとえば魚・鼈・蛇の類いである。これらは悟らない限り輪廻する生きものであり「サットヴァ」に含まれるから、それらを「衆生」と譯すことは確かにできる。しかし魚や蛇を「有情」と譯す時、感情・情緒を伴うその語感に問題は皆無かと言えば、大いに疑わしい。

c「有情」の難點（二） 漢譯僧の發言を離れたとき、それ以外の者たちは「有情」をどう評價したか。幸いなことに玄奘譯「有情」を批判した學僧として少なくとも一名を擧げることができる。それは天台の湛然（七一―七八二）である。智顗『妙法蓮華經文句』に對する注釋『法華文句記』卷五中において湛然は次のように「有情」を難ずる。

〔智者大師智顗が『妙法蓮華經文句』で用いる〕「衆生」には、〔智顗『妙法蓮華經文句』の〕文中で三種の解釋がなされている。第一解釋は、他者との關係から「衆生——皆で共生する者」と呼ぶ。^{〔注1〕}第二解釋は、自ら〔諸構成要素から成り立っているので暫定的に〕「衆生——多くの要素が〔集合して〕生じたもの」と呼ぶ。^{〔注2〕}第三解釋は、その業の效力〔によって〕である。^{〔注3〕}「玄奘の」新譯は混亂を來たして、「有情」と稱しているのではないか。〔「有情」と譯すことによって自らの行爲の結果として様々に轉生するから〕「衆生——諸の轉生先に生ずるもの」と言い、

情を有さないものを除外している〔點では確かに適切である〕けれども、〔舊譯「衆生」に含まれていた〕これら三種の意味がすべて失われてしまっている。

衆生者、文中三釋。初釋、對他得名。次釋、從自立稱。後釋、即是功能。新譯恐濫稱爲有情。雖簡無情、三義都失。

（大正三四・二四三上）

〔注一〕 智顗『妙法蓮華經文句』卷四下「若我遇衆生」者、『中阿含』十二云、『劫初光音天下生世間、無男女尊卑、衆共生世、故言衆生』、此據最初也（大正三四・五五中）、和譯「〔法華經〕の本文に出る」「若我遇衆生——もし私が衆生に出會ったら」（という語における「衆生」とは、『中阿含經』十二に、「劫の初め、光音天に世間を生じたとき、男女の區別も尊卑の區別もなく、皆の者たちが世間に共生していたので、それ故に「衆生」と名づける」と言う。〔衆生〕のこの〔語義〕は第一の意味に基づく」。智顗がここに指摘する衆生の意味は、本稿第一節c「〔衆生〕の語義解釋」に示した「衆生」の四種解釋のうち、c3の第三解釋に相當する。

なお引用にある『中阿含』は誤りである。正しくは以下を参照。『長阿含經』卷二二「世記經世本緣品」第十二「佛告比丘。火災過已、此世天地還欲成時、有餘衆生福盡、行盡、命盡。於光音天命、終生空梵處。於彼生染著心、愛樂彼處、願餘衆生共生彼處。發此念已、有餘衆生福行命盡。於光音天身壞命、終生空梵處。時先生梵天即自念言、……其後來諸梵復自念言、彼先梵天即是梵王大梵天王。彼自然有無造彼者、於千世界最尊第一、無所承受善諸義趣、富有豐饒、……其後此世變成大水、周遍彌滿、當於爾時天下大闇、無有日月、星辰、晝夜、亦無歲月、四時之數。其後此世還欲變時、有餘衆生福盡、行盡、命盡、從光音天命、終來生此間、皆悉化生、歡喜爲食。身光自照、神足飛空、安樂無礙、久住此間。爾時無有男女、尊卑、上下、亦無異名。衆共生世、故名衆生」（大正一・一四五上）。なおこの箇所を梁の僧祐は『釋迦譜』卷一に引用し、「釋迦始祖劫初刹利相承姓譜第一（『長阿含經』に出ず）」と名

づける（點線は一致を示す）——劫初，天地欲成，大水彌滿。風吹結構，以成世界。此世欲成，光音天上，福行命盡，來生爲人。皆悉化生，歡喜爲食。身光自在，神足飛行。無有男女尊卑。衆共生世，故名曰衆生。有自然地味，猶如醍醐。色如生酥，味甜如蜜。（大正五〇・一中）。

〔注2〕智顗『妙法蓮華經文句』卷四下「若攬衆陰而有，假名衆生，此據一期受報也」（大正三四・五五中），和譯「複數の陰（五陰＝五蘊＝色・受・想・行・識）に基づいて存在するものを暫定的に「衆生」と名づける。「衆生」のこの〔語義〕は一生の間に果報を受けることに基づく」。智顗がここに指摘する衆生の意味は，本稿第一節c「衆生」の語義解釋」に示した「衆生」の四種解釋のうち，c1の第一解釋に相當する。

〔注3〕『同』『若言『處處受生，故名衆生』者，此據業力五道流轉也』（大正三四・五五中），和譯「〔輪迴する間に〕あちこちに生を受けるから，それ故に「衆生」と言う」と言うのは，この「衆生」の語義〕は，〔現世で起こした〕業カルマの效力によつて五道（天・人・畜生・餓鬼・地獄）に〔様々に〕流轉することに基づく」。智顗がここに指摘する衆生の意味は，本稿第一節c「衆生」の語義解釋」に示した「衆生」の四種解釋のうち，c2の第二解釋に相當する。

湛然は，玄奘譯「有情」を否定し，舊譯「衆生」に戻るべしと主張しているのである。ただ彼の批判は，玄奘その人でなく，實際のところは玄奘譯「有情」を支持して舊譯「衆生」難點を論じた『說無垢稱經疏』卷一本（既出第三節b）における窺基說に向かった。というのは，湛然の批判を引用する文獻は決して多くないが，例外的に日本江戸時代の湛慧（一六七五～一七四二）は『阿毘達磨俱舍論指要鈔』卷一で次のように湛然說を紹介し，贊意を表している。

荆溪湛然は「〔玄奘の〕新譯は混亂を來たして「有情」と稱しているのではあるまいか。「有情」と譯すことによつて」情無き者を除外している「〔のは適切である〕」とは言え，「〔衆生〕に含まれる」これら三種の意味がすべて消えて

しまった」(以上引用)と言う。……荊溪湛然はさらに三つの意味が備わっていないことによってこれ(新譯「有情」)を否定する。彼の示す論難は筋が通っており至當である。慈恩寺窺基(「は湛然によつて論破され」)、どこにも逃れられない。

荊溪云、「新譯恐濫稱爲有情。雖簡無情，三義都無」(已上)。……荊溪復以不具三義破之。諸難理歸至當。慈恩無以可遁。(大正六三・八二〇下～八二一上)

天台中興の祖である湛然は、智顗の用いた「衆生」に注釋すべく、智顗が與えた「衆生」の意味を否定してまで「有情」に改めるべき強い理由はないという自らの立場から、「衆生」を否定し「有情」を正當化した窺基説を論破するのである。湛然によれば、「衆生」という語は三通りの解釋を重ねて理解すべきである。すなわち(一)「區別されることなく」皆共に生じた限りの者、(二)色・受・想・行・識の五陰(＝五蘊)から生じた者、(三)前世の業の報いとして次世に諸處に生じる者——以上三通りの解釋を重ね併せて語義解釋すべきである。しかし三種はいずれも「衆生」という語——衆は複數を生は生まれ・發生を意味する——であるからこそ可能なのであって、「有情」に變えてしまったら三種の解釋はすべて消えてしまう。それ故、このことも理解せずに「有情」を是とする窺基説には何ら成立餘地がないと切り捨てる。

d「有情衆生」を用いる偽經 「衆生」を再評價しようとした意識は一つの偽經にも見出せる。その偽經とは大正一一七七A號『大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經』十卷である。大正藏はこれを唐の不空譯とし、序文も付すが、その序を含め全て中國における偽作であることは、夙に小野(一九二九)と望月(一九四六・五一九～五三一)に論ぜられた通りである。望月は本經の成立年代を唐末頃であろうと推測する。

兩氏の論を離れ、「サットヴァ」に相當する語に注目すると、この僞經には「有情」と「衆生」を併用する表記が繰り返し現れる。語の使用頻度のみ示すと、全十巻中に次のような語句が現れる。すなわち「一切有情衆生」が最も多く七六回、次いで「有情衆生」二二回、「有情一切衆生」十一回、「有情一切蒼生」二回、「一切衆生有情」「諸有情衆生」「有情無盡衆生」「一切有情蒼生」各一回である。こうした「有情」「衆生」の併用は、本經が僞經であることの證しである。

右に掲げた表記のいずれも、サンスクリット語なら繰り返し使えないはずの「有情」と「衆生」を重ねる點に特徴があり、全體として「衆生」という語を積極的に用いるのが分かる。右の語例を見ると、單なる重複使用ではなく、用いる順序に意味を持たせているように見える。すなわち「衆生有情」の順を示す用例は少なく、「有情衆生」の順を示すものが壓倒的に多い。これは何を意味するか、本經は明記しないが、用例から抱く印象を言えば、「衆生」の中に「有情」と「無情」の二種を想定することから「有情としての衆生」を植物等を除外する意味で用いている可能性はないであろうか。

結

本稿に示した舊譯「衆生」と新譯「有情」に関する新知見は、結論として以下の九項目に整理できる。

- 一、後漢の安世高譯に「衆生」の明確な譯例は目下のところ見出せない。
- 二、譯語「衆生」は後漢の支婁迦讖譯に一部認められ、三國吳頃にはほぼ定着し、「サットヴァ」の定譯となった。
- 三、舊譯「衆生」は初唐のプラバーカramitra譯まで繼續して用いられた。
- 四、舊譯「衆生」は、語を「衆」と「生」に分解することにより、四種の語義解釋を中國で生み出した。

五、新譯「有情」は唐の玄奘によって創出された。ただ早期玄奘譯では確定せず、およそ六四九年頃に定譯となった。
六、玄奘門下の窺基によれば、「衆生」には本来「サットヴァ」に含まれない植物が含意されるという不都合がある。
七、玄奘没後の佛典漢譯者たちは「サットヴァ」の譯を「有情」のみとせず、舊譯「衆生」を再評價して復活させた。
八、玄奘譯「有情」を批判するのは天台の湛然であり、「衆生」を否定する窺基説は成り立たないと主張した。
九、「サットヴァ」の漢譯には「衆生」の定譯化、新譯「有情」へ、そして再び「衆生」へという動態が認められる。

先行研究

宇井（一九四九） 宇井伯壽「菩薩、佛の音譯について」、同『大乘佛典の研究』、東京・岩波書店、一九六三、八一―八三〇頁。論文初出一九四九。

小野（一九二九） 小野玄妙「千臂千鉢曼殊室利經并其序眞僞考」、『佛教學雜誌』一／四、一〇七―一二四頁。

梶山（一九七八） 梶山雄一「菩薩・大士の語義について（一）（二）」、『國譯一切經印度撰述部月報 三藏集 第四輯』、

東京・大唐出版社、一九七八、八九―九六頁、九七―一〇四頁。

梶山（一九八三） 同「般若思想の生成」、『講座・大乘佛教2 般若思想』、東京・春秋社、一―八六頁。

梶山（一九九二） 同「般舟三昧經——阿彌陀佛信仰と空の思想」（『淨土佛教の思想』第二卷、觀無量壽經 末木文美士、般舟三昧經 梶山雄一）、東京・講談社、一九七―三四八頁。

梶山・赤松（一九八九） 梶山雄一・赤松明彦『大乘佛典 中國・日本篇1 大智度論』、東京・中央公論社。

平川ほか（一九七三） 平川彰・平井俊榮・高橋壯・袴谷憲昭・吉津宜英『俱舍論索引 第一部 サンスクリット語 チベット語 漢譯對照』、東京・講談社。

平川ほか（一九七七） 平川彰・平井俊榮・吉津宜英・袴谷憲昭・高橋壯『俱舍論索引 第二部 漢譯 サンスクリット語對照』、東京・講談社。

船山（二〇一三） 同『佛典はどう漢譯されたのか——スートラが經典になるとき』、東京・岩波書店。

船山（二〇一九） 同『六朝隋唐佛教展開史』、京都・法藏館。

望月（一九四六） 望月信亨『佛教經典成立史論』、京都・法藏館。

Kajiyama (1982) Yuichi Kajiyama, "On the Meanings of the Words *Bodhisattva* and *Mahāsattva* in *Prajñāpāramitā Literature*." In *Indological and Buddhist Studies, Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on His Sixtieth Birthday*, edited by L. A. Hercus et al., Faculty of Asian Studies, Canberra, 1982 : 253-270.
Repr. Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy. Selected Papers*, Kyoto : Rinsen, 2005 : 71-88.

Lamotte (1976) Étienne Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, Tome IV*, Louvain : Université de Louvain. Institut Orientaliste Louvain.

Lamotte (1981) Id., *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, Tome I*, Louvain : Université de Louvain. Institut Orientaliste Louvain-la-neuve.

Silk (2015) Jonathan A. Silk, *Buddhist Cosmic Unity : An Edition, Translation and Study of the Anūratvāpūratvanirdeśaparivarta*, Hamburg : Hamburg University Press.

徐時儀（二〇一二） 徐時儀『一切經音義三種校本合刊（全四冊）』、上海・上海古籍出版社。

楊廷福（一九八八） 楊廷福『玄奘年譜』、北京・中華書局。

〔謝辭〕 本稿作成の過程で同僚の倉本尙徳氏より貴重な示唆と訂正案をいただいた。倉本氏に深く謝意を表する。

註

- (1) *Abhisamayālmkārikā Prajñāpāramitāyāhva* (ed. U. Wogihara, 1932) 80.11-12: *bodhisattvo mahat sattram citam asyeti mahāsat-tram iti. "A bodhisattva, having a great sattra or mind, is called a mahāsattra"* (Kaṭyāyana 1982: 262). 「チベットの人は同じ *sattra* と「う語を」それがたんに有情を意味するときは *sens can* (意識あるもの) と譯し、菩薩のときには *sens dpa* (勇心あるもの) と譯し分けている。たしかにバリー語 *sattra* にはヴェーダ語 *satram* との関係が認められるけれども、チベット譯 *sens dpa* はむしろ般若經の、菩薩を勇者とする觀念にもとづいた譯語であろう」(梶山一九八三・四〇)。
- (2) 支婁迦讖譯として傳わる『般舟三昧經』には一卷本『般舟三昧經』(大正四一七號)と三卷本『般舟三昧經』(四一八號)があるが、梶山(一九九二・二五一)によれば、支婁迦讖譯は三卷本の一部である。すなわち支婁迦讖の原譯は三卷本『般舟三昧經』のうち、大正藏底本の高麗版再雕本で示すと、卷上の問事品第一・行品第二・四事品第三・譬喻品第四前半であると推定されている。これらの箇所に見えるサットヴァの漢譯は「人」と「十万人」であり、それが衆生ないし一切衆生の意でチベット譯されている。梶山(一九九二・二六五、二六七、二八二)に示される行品と四事品のチベット語譯からの和譯と支婁迦讖譯を比較参照)。一方「衆生」が現れるのは無著品第五・授決品第七・請佛品第十である。梶山の解説に従えば、支婁迦讖譯『般舟三昧經』のサットヴァ譯として確かなのは「人」と「十万人」のみである。
- (3) ラージャ *raja* (王)の音寫「曷囉闍」における「曷囉」とローチャ *roca* の音寫「乎盧遮」における「乎盧」は共にアールR音を示し、エルL音と區別する。同様に「曷囉」「阿囉」「何囉」もR音の音寫(梶山二〇一三・一八八―一九一)。
- (4) 地婆訶羅譯『方廣大莊嚴經』は「衆生」三一八回、同譯『大乘顯識經』は三四回、同譯『大乘密嚴經』は七一回。いずれも「有情」を一度も用いない。
- (5) 佛陀波利譯『佛頂尊勝陀羅尼經』は「衆生」十八回に對し「有情」零回。同系別譯の杜行顗譯『佛頂尊勝陀羅尼經』も「衆生」七回、「有情」零回。地婆訶羅譯『佛頂尊勝陀羅尼經』も「衆生」八回、「有情」零回。
- (6) 實叉難陀譯の『大方廣佛華嚴經』と『大乘入楞伽經』は「有情」を一度も用いない。
- (7) 『南海寄歸內法傳』(六九二)―「衆生」五回、「有情」零回。義淨譯『長爪梵志請問經』(七〇〇)―「衆生」零回、「有情」一回。『根本薩婆多部律攝』(勝友)(七〇〇)―「衆生」四回、「有情」二六回。「八無暇有暇經」(七〇一)―「衆生」一回、「有情」三回。『大乘流轉諸有經』(七〇二)―「衆生」零回、「有情」二回。『莊嚴王陀羅尼呪經』(七〇二)―「衆生」五回、「有情」四回。『善夜經』(七〇二)―「衆生」三回、「有情」一回。『彌勒下生成佛經』(七〇二)―「衆生」二回、「有情」二回。『無常經』(三啓經)(七〇二)―「衆生」三回、「有情」一回。『取因假設論』(七〇三)―「衆生」二回、「有情」四回。『根本說一切有部毘奈耶』(七〇三)―「衆生」八回、「有情」二二回。『能斷金剛般若波羅蜜多經』(七〇三)―「衆生」四十回、「有情」四回。『金光明最勝王經』(七〇三)―「衆生」二五三回、「有情」六

- 五回。『大孔雀呪王經』〔七〇五〕―「衆生」十六回、「有情」一回。『成唯識寶生論』〔七一〇〕―「衆生」三回、「有情」六八回。『根本說一切有部苾芻尼毘奈耶』〔七一〇〕―「衆生」三回、「有情」二八回。『根本說一切有部毘奈耶雜事』〔七一〇〕―「衆生」七二回、「有情」四六回。『能斷金剛般若波羅蜜多論釋』（世親）〔七一一〕―「衆生」三七回、「有情」一三三回。『根本說一切有部毘奈耶藥事』〔七一二〕―「衆生」二九回、「有情」六七回。
- 〔8〕善無畏等譯『大毘盧遮那成佛神變加持經』（『大日經』）は「衆生」を一三七回、「有情」も一六回用いる。
- 〔9〕寶思惟譯『不空羼索陀羅尼自在王呪經』は「衆生」二九回、「有情」は三回。同譯『隨求即得大自在陀羅尼神呪經』は「衆生」五回、「有情」零回。
- 〔10〕菩提流志譯『五佛頂三昧陀羅尼經』は「衆生」一六回、「有情」九〇回と「有情」を好むが、同譯『廣大寶樓閣善住祕密陀羅尼經』は「衆生」七〇回、「有情」六回と「衆生」を好む逆の傾向がある。
- 〔11〕金剛智譯『金剛頂瑜伽中略出念誦經』は「衆生」七九回、「有情」は僅か一回に對し、同譯『金剛峯樓閣一切瑜伽祇經』は「衆生」四回、

- 〔12〕「有情」二五回と「有情」を好む逆の傾向がある。
- 不空譯『大集大虛空藏菩薩所問經』は「衆生」六回、「有情」二六五回と「有情」が多い。同譯『大集大虛空藏菩薩所問經』も「衆生」一回、「有情」三九回。同譯『菩提場所說一字頂輪王經』も同様。だが同譯『金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經』は「衆生」八回、「有情」九回、同譯『佛母大孔雀明王經』も「衆生」九回、「有情」七回と兩語を併用する。
- 〔13〕般若譯『四十華嚴』は「衆生」二〇五五回、「有情」六回と「衆生」が壓倒的に多い。同譯『大乘本生心地觀經』も「衆生」二五五回、「有情」六二回。一方、同譯『大乘理趣六波羅蜜多經』は「衆生」三三三回、「有情」三三八回とはほぼ同じ頻度を示す。
- 〔14〕天息災譯『大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經』は「衆生」を二四七回、「有情」を五八回用いる。法天譯『大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經』は「衆生」七回、「有情」零回である。施護譯『一切如來眞實攝大乘現證三昧大教王經』は「衆生」を一回、「有情」を一七八回用いる。